La estética teológica de Hans Urs von Balthasar

SALVADOR ROS GARCÍA
(Avila)

La referencia al teólogo suizo Hans Urs von Balthasar en este tema sobre la belleza resulta tan justificada e ineludible como difícil de exponer con rigor y profundidad en las pocas páginas de un artículo, dadas las dimensiones de su obra y la complejidad de su pensamiento, calificado por Karl Rahner de "poliédrico" y "multilateral", y del que otro gran teólogo contemporáneo, Henri de Lubac, llegó a decir nada menos que probablemente era el hombre "más culto de nuestro tiempo", con una obra tan gigantesca, "inmensa, tan variada, tan compleja, tan poco didáctica de ordinario, y que se desarrolla en géneros tan diversos, que es difícil a primera vista darse cuenta de su unidad"[1].

Con tales premisas, comprenderá el lector lo limitado y a la vez difícil de nuestra tarea al abordar este aspecto fundamental de la obra balthasariana, su estética teológica, sintetizada en siete gruesos volúmenes bajo el título *Gloria* (edición española del original alemán *Herrlichkeit*)[2] que constituyen sólo la primera parte

[1] Cf. KARL RAHNER, "Hans Urs von Balthasar", en *Humanitas* 20 (1965) 881 ss.; HENRI DE LUBAC, "Un testigo de Cristo en la Iglesia", en *Paradoja y misterio de la Iglesia,* Salamanca, Sígueme, 1967, pp. 185-186.

[2] Edición original en alemán: *Herrlichkeit,* 3 vols. distribuidos en 5 tomos, Einsiedeln 1961-1969. Edición española: *Gloria. Una estética teológica,* 7 vols., Madrid, Ediciones Encuentro, 1985-1989: vol. I: *La percepción de la forma;* vol. II: *Formas de estilo: Estilos eclesiásticos (Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura);* vol. III: *Formas de estilo: Estilos laicales (Dante, Juan de la Cruz,*

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 1
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

de una magna trilogía, pero que afecta por entero a toda su producción anterior, circunscrita en torno a lo que él mismo denomina "fascinación del centro inaprensible[3]" y por el que toda ella adquiere una profunda unidad.

Nuestro objetivo, pues, es acercarnos a lo que fue esa preocupación constante del autor por redescubrir la categoría de belleza, el "pulchrum", como fundamento último y trascendente de toda la realidad, para poder aprehender o percibir desde ahí, mediante esa categoría trascendental, la esencia misma de la Revelación de Dios, tanto más si se tiene en cuenta que tal revelación no acontece primariamente para corresponder a las exigencias de salvación del hombre y del mundo, cuanto para mostrar por pura gracia la absoluta soberanía y la esplendente gloria del amor infinito de Dios.

Siendo ésta una de las preocupaciones constantes de Balthasar, omnipresente en todos sus escritos, fue desarrollada, sin embargo, de manera más sistemática en una amplia trilogía de dieciséis tomos en alemán y que, como obra de madurez y síntesis de su pensamiento, logró llevar a cabo en dedicación plena durante la última etapa de su vida (publicados, concretamente, entre 1961 y 1987), justo hasta pocos meses antes de su muerte[4]. Desde esta obra monumental sobre el acontecimiento de la Revelación cristiana, con sus anteriores esbozos más o menos sistemáticos, además de otras condensaciones divulgadoras del propio autor, disponibles

Pascal, Hamman, Solov'ëv, Hopkins, Péguy); vol. IV: *Metafísica: Edad Antigua;* vol. V: *Metafísica: Edad Moderna;* vol. VI: *Teología: Antiguo Testamento;* vol. VII: *Teología: Nuevo Testamento.*

[3] Así, en la "Advertencia preliminar" de sus *Ensayos Teológicos,* vol. I: Verbum Caro, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964, p. 15. Toda su obra —dice también Henri de Lubac— "es como una vibración que invade todas las direcciones del espacio a partir de un centro único" *(op. cit.,* p. 186).

[4] Construida a partir de los llamados trascendentales del ser —belleza, bondad, verdad— en clave teológica, la primera parte de la trilogía está dedicada a la belleza, con la que desarrolla una "estética": *Herrlichkeit* (3 volúmenes divididos en 5 tomos), Einsiedeln 1961-1969: *Gloria,* 7 vols., Madrid 1985-1989; la segunda parte está dedicada a la bondad, y con ella presenta una "dramática": *Theodramatik* (4 volúmenes divididos en 5 tomos), Einsiedeln 1973-1983: *Teodramática,* 5 vols., Madrid 1990 (en curso de publicación); y la tercera parte, dedicada a la verdad, ofrece una "lógica": *Theologik* (3 volúmenes en 6 tomos), Einsiedeln 1983-1987: la correspondiente edición española está aún en proyecto de realizarse.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 2
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

también en castellano[5], vamos a intentar aquí un breve y rápido acercamiento a su estética teológica, que es, sin lugar a dudas, una de las elaboraciones más originales y sugestivas de nuestro tiempo[6].

Tal vez convenga advertir primero, sin insistir demasiado en ello, pues nos parece una obviedad, sino sólo para disipar equívocos, que esa estética teológica nada tiene que ver con una teología "estética", con una teología de ribetes estéticos o con un esteticismo cualquiera, sino que es una teología en su sentido estricto, que explicita el tema de la belleza como algo inherente a los datos y al acontecimiento mismo de la Revelación de Dios, puesto que, en última instancia, lo que realmente pretende y se propone es cómo aprehender o percibir la esencia misma de esa Revelación. Se trata, pues, como iremos viendo, de una teología fundamental desde la fenomenología del ser y de sus propiedades trascendentales. Quizás por esto mismo, para comprender el fundamento teológico de esta estética desde la intención de su autor, el porqué la percepción de la belleza se convierte en referencia obligada de tratamiento, en realidad suprema por la que él piensa y sistematiza toda la Revelación a partir de esta categoría, nos parece oportuno indicar previamente algunos datos de su historia personal así como las coordenadas en las que se desenvuelve su pensamiento y su obra.

[5] Artículos como por ejemplo "Revelación y belleza", "Palabra y silencio", "Teología y santidad", recogidos en el volumen primero de *Ensayos Teológicos, op. cit.*, pp. 127-166, 167-190 y 235-268 respectivamente; "Arte cristiano y predicación", en *Mysterium Salutis,* vol. I, Madrid, 1969, pp. 774-793. Y obras como *Sólo el amor es digno de fe,* 2.ª ed., Salamanca, Sígueme, 1988, donde anticipa la "Estética Teológica"; *Vivir en el riesgo y seguridad de Dios,* que anticipa la "Dramática"; y *La esencia de la verdad,* Buenos Aires, 1955, síntesis anticipada de la "Lógica".

[6] Para este aspecto de la obra balthasariana, son muy útiles los estudios de OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "La obra teológica de Hans Urs von Balthasar", en *Communio* (Revista Católica Internacional), 8 (1986), 510-541, reproducido después en el número homenaje de la misma revista 10 (1988), 365-396; MANUEL UREÑA PASTOR, *Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana, ibid.*, 10 (1988), 317-339; J. M. FAUX, *Un théologien: Hans Urs von Balthasar, en Nouvelle Revue Théologique* (1972), 1009-1030; Id., *Gloire et liberté. Sur quelques publications récentes de H. U. von Balthasar, ibid.* (1975), 529-541; Id., "Retour au centre: La théologie de Hans Urs von Balthasar", en *Catequistes,* 97 (1974), 133-160; J. GODENIR, *Jésus l'Unique. Introduction à la théologie de Hans Urs von Balthasar,* Paris, 1984; HENRIETTE DANET, *Gloire et Croix de Jésus-Christ: La analogie chez H. Urs von Balthasar comme introduction à sa christologie,* Paris, Desclée, 1987,

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 3
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

I. El autor y su obra

Para hacernos una idea de su personalidad, baste recordar aquí, a grandes rasgos, las principales etapas o circunstancias más decisivas de su trayectoria biográfica[7]:

— Hans Urs von Balthasar nació en Lucerna, el 12 de agosto de 1905. Cursó los estudios de bachillerato en el colegio de los benedictinos de Engelbert y en el de los jesuitas de Feldkirch. Estudió después filosofía y literatura alemana en las Universidades de Zurich, Viena y Berlín.

— El año 1929, en Zurich, presentó una tesis doctoral titulada *Historia del problema escatológico en la literatura alemana*, en la que abordaba la historia espiritual de occidente durante el último siglo y medio, a través de una galería de autores como Lessing, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Goethe, Hegel, Wagner, Kierkegaard, Nietzsche, confrontando el fenómeno cultural de la Ilustración con los problemas últimos de la existencia humana[8]. Ese mismo año ingresa en la Compañía de Jesús.

— Después del año de noviciado, completa estudios de filosofía en Pullach, cerca de Munich, entre los años 1930-1933, con

especialmente pp. 312-314: "Le concept de figure"; Id., "La démarche esthétique du théologien Hans Urs von Balthasar", en *Vie Spirituelle,* 146 (1991), 375-386; A. Léonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo,* Madrid, Ed. Encuentro, 1985, pp. 312-318.

[7] Una exposición completa y detallada, en M. Kehl, *In der Fülle des Glaubens: Han Urs von Balthasar-Lesebuch,* Freiburg, 1980, pp. 13-60; Herbert Vorgrimler, "Portraits de théologiens: Hans Urs von Balthasar", en *Bilan de la Théologie au XXème siecle,* vol. II, Paris-Tournai, 1970, pp. 685-706. El mismo Balthasar ha ido exponiendo sucesivamente su propia trayectoria, sus planes de trabajo y el sentido de sus libros, en *Kleine Lagerplan für meine Bücher,* Einsiedeln, 1955; *Rechenschaft 1965,* Einsiedeln, 1965; *Bibliographie* (1925-1975), Einseideln, 1975; *Unser Auftrag: Bericht und Entwurf,* Einsiedeln, 1984; *Il filo di Arianna attraverso la mia opera,* Milano, 1980.

[8] Estudio que amplió años después hasta constituir una trilogía inicial, publicada entre los años 1937-1939: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von lezten Haltungen,* vol. I : *Der deutsche Idealismus,* Salzburg 1937 (obra reeditada después con nuevo título: *Prometeus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus,* Heidelberg 1947); vol. II: *Im Zeichen Nietzsches,* Salzburg 1939 (donde aborda el pensamiento de Bergson, Hoffmannstahl, Spitteler, Nietzsche, Dostoyevsky); vol. III: *Die Vergottlichung des Todes,* Salzburg 1939 (donde estudia, entre otros, a Scheler, Heidegger, Rilke, Barth, Bloch).

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 4
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

maestros de reconocido prestigio, cual el famoso jesuita Erich Przywara, que supuso para él "un guía inolvidable" y del que llegará a decir que "ninguno de mis libros puede desconocer lo mucho que le debe"[9], y Gustav Siewerth, al que llama cariñosamente "cerebro de león con corazón de niño", reconociendo igualmente su influjo en tantas cuestiones sobre historia de la metafísica[10].

— Desde 1934 a 1938 estudia teología en Lyon-Fourvière, donde conoce a Henri de Lubac, y entra en seguida a formar parte de aquel círculo en torno al gran patrólogo y representante de la "Nouvelle théologie", con personalidades como Henri Bouillard, Gaston Fessard y Jean Danielou, con quienes se adentra en el universo de la Patrística[11]. En Lyon conoció también a Paul Claudel, quien acrecentaría su interés por la literatura y el arte.

— En 1938 es ordenado sacerdote. Desde ese año hasta 1940 reside en Munich como redactor de la revista "Stimmen der Zeit", donde intensifica la relación con su admirado maestro Erich Przywara y entra en contacto con otros jesuitas insignes como los hermanos Rahner[12].

— Desde 1940 a 1948 reside en Basilea. En 1940, dos años después de su ordenación sacerdotal, es nombrado capellán de los estudiantes universitarios, encargo que desempeñó con entusiasmo y éxito, llegando a ser para aquellos estudiantes de Basilea lo que Guardini para los de Munich: su gran "pedagogo" y maestro espi-

[9] Cf. *Il filo di Arianna...*, pp. 43-44; Id., *Erich Przywara,* en HANS JÜRGEN SCHULZ (ed.), *Tendencias de la teología en el siglo XX,* Madrid, 1970, pp. 440-441. Sobre Erich Przywara (años 1889-1974), además de esas páginas de Balthasar, puede verse también en castellano la presentación biográfica y bibliográfica de ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Pensadores cristianos contemporáneos,* Madrid, 1968, pp. 283-305; KARL RAHNER, *La gracia como libertad,* Barcelona, 1972, pp. 305-313.

[10] *Il filo di Arianna,* p. 45. De ambos autores, Przywara y Siewerth, hace un elogio supremo en *Rechenschaft,* pp. 34-36.

[11] La mejor exposición de los ideales que animaban aquella Facultad teológica de Lyon-Fourvière, en la que nacieron la colección patrística *Sources Chrétiennes* y la sistemática *Théologie,* nos la ofrece el propio Balthasar en el estudio conjunto con Georges Chantraine sobre *Le Cardinal Henri de Lubac: L'Homme et son oeuvre,* Paris 1983.

[12] Con Karl Rahner comparte preocupaciones intelectuales y elabora todo un proyecto de nueva teología, proyecto que al final no llegó a materializarse y que años más tarde publicaría Rahner bajo su propia responsabilidad: "Ensayo de esquema para una dogmática", en el primer volumen de sus *Escritos de Teología,* Einsiedeln 1954, pp. 9-47 (Madrid 1961, pp. 11-50).

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 5
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

ritual. Es en esta ciudad y en estos años donde se producen dos acontecimientos de influencia decisiva para su trayectoria posterior: en primer lugar, el encuentro con Adrienne von Speyr, doctora en medicina, casada con un profesor de la universidad, convertida del protestantismo, con una fuerte experiencia mística y que, juntamente con él, iniciará en 1949 el instituto secular "Die Johannesgemeinschaft"[13]; y en segundo lugar, el diálogo con el gran teólogo del protestantismo moderno, Karl Barth, al que en 1951 le dedica todo un estudio que hasta el día de hoy sigue siendo la presentación más rigurosa y ecuménica que un autor católico haya hecho del célebre teólogo[14].

— En 1950 abandona la Compañía de Jesús para dedicarse de lleno a la misión teológica y eclesial proyectada con Adrienne von Speyr. Dos años después, en 1952, publica el ensayo *Abatir los bastiones*, proyecto misional de una Iglesia abierta al mundo, dialogante y colaboradora en la creación de cultura, obra que levantaría ampollas y ásperas críticas en los ambientes romanos, donde se le calificó de demasiado progresista, e incluso revolucionario[15].

[13] En compendios como *Rechenschaft* y *Unser Auftrag* resume la trayectoria de su vida desde la influencia de Adrienne von Speyr, de la que fue confesor, colaborador y editor (más de 60 volúmenes dictados casi íntegramente por ella) hasta su muerte en 1967, llegando a decir incluso que "Adrienne von Speyr puso el fundamento de la mayoría de lo que he publicado desde 1940. Sus obras y las mías no son divisibles, ni psicológica ni filológicamente; constituyen las dos mitades de un todo que tiene un serio fundamento como centro". Y en el prefacio a *Mística Objetiva* (una antología de textos de Adrienne) reitera: "En conjunto, he recibido teológicamente yo más de ella que ella de mí... He intentado adaptar al suyo mi punto de vista sobre la Revelación cristiana. De otra manera muchos estudios de *Skizzen zur Theologie*, y sobre todo las perspectivas fundamentales de *Herrlichkeit*, nunca hubieran sido escritas" (p. 10). Cf. B. ALBRECHT, *Eine Theologie des Katholischen: Einführung in das Werk Adrienne von Speyr*, 2 vols., Einsiedeln, 1972-1973, Id., "Speyr" (Adrienne von), en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 14, pp. 1126-1132; H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr: Vida y misión teológica*, Madrid, 1986.

[14] *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1951. Obra no exenta de posiciones críticas, pero de la que el mismo Barth llegó a decir, sin embargo, que era la que mejor había comprendido y compendiado su pensamiento. Citaremos en adelante esta obra por su 4.ª ed., Einsiedeln, 1976.

[15] *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln, 1952. Un análisis sobre la situación de la Iglesia entonces, que debía salir del ghetto en que estaba encerrada desde hacía siglos, abatir los muros que había erigido entre sí misma y el mundo, entre los católicos y las otras confesiones cristianas, entre la religión y la cultura, entre la fe y la ciencia.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 6
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

Ambos hechos, la decisión de dejar la Compañía y la publicación de esa obra, le hizo perder influencias y eso mismo le acarreó también injustos e ingratos olvidos: nadie se acordaría de él en los años del Concilio, al que ni siquiera fue llamado para participar como perito o consultor[16].

— Desde entonces y hasta su muerte, ocurrida a finales de junio de 1988, permanecería en su rincón de Basilea, entregado en silenciosa soledad a la continuación de su obra, publicando innumerables trabajos, libros y ensayos teológicos de todo tipo; impulsando la revista internacional "Communio", por él fundada, y que hoy cuenta ya con once ediciones federadas de otros tantos países; y, sobre todo, elaborando pacientemente la gran trilogía sistemática, con la que lograría llevar a cabo uno de los proyectos más ambiciosos y originales de nuestro tiempo: toda una nueva sistematización de la teología, con un acopio y ordenación de materiales no sólo de extracción teológica, sino de todo el universo cultural de occidente, algo que los otros grandes teólogos de su generación y posteriores a él no lograron hacer.

— En 1984 se le concedió el Premio Internacional "Pablo VI", considerado como el Nobel de la Teología, lo que supone el reconocimiento y la consagración oficial de su obra.

— Y en 1988, el Papa Juan Pablo II le anunció el nombramiento de cardenal, pero dos días antes de celebrarse el consistorio, el 27 de junio de ese mismo año, falleció en su redidencia de Basilea mientras se preparaba para asistir al acto de Roma.

Por lo que respecta a su obra hay que decir que es de proporciones tan sorprendentes, gigantescas, como sorprendentemente variada. Con ella ha recorrido todos los géneros literarios, ha repasado toda la historia del pensamiento y ha reflexionado todos los problemas de la cultura, de la teología y de la Iglesia contemporánea. Se puede decir en verdad, sin temor a lo hiperbólico, que ninguna de las grandes creaciones y preocupaciones humanas le ha

[16] De "humillante" califica Henri de Lubac el hecho de que no se le invitara a trabajar en la preparación del Concilio, aunque "en el fondo vale más que lo hayan dejado dedicado exclusivamente a su tarea, en la continuación de una obra de proporciones inmensas y de tal profundidad como la Iglesia no conoce ninguna otra en nuestra época, ya que de esta obra se aprovechará durante largos años venideros toda la Iglesia" (*Un testigo de Cristo en la Iglesia*, p. 183).

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 7
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

sido ajena. Todo le ha interesado, la filosofía, la exégesis bíblica, la patrística, la dogmática, la espiritualidad, la pastoral, el ecumenismo, el arte, la poesía, la literatura. Y sobre todas ellas ha proferido una palabra luminosa en sentido teológico estricto. Ha sabido hacer una teología "católica", en el sentido universal del término, como orquestación "sinfónica" más que sistemática de todas esas preocupaciones y saberes: "Si hay una cultura cristiana en algún sitio —insiste de nuevo Henri de Lubac—, está en él... No hay nada grande que no encuentre acogida y vitalidad en este gran espíritu. Escritores y poetas, filósofos y místicos, antiguos y modernos, cristianos de toda confesión: todos son llamados a dar su nota; y de estas voces, todas necesarias, resulta la sinfonía católica para mayor gloria de Dios"[17].

Pero toda su obra, por muy dispar y compleja que parezca, con esa múltiple variedad de análisis, tiene en el fondo una secreta unidad —"fascinación del centro inaprensible"—, además de un movimiento interno en espiral, por el que siempre está yendo y volviendo al corazón mismo del misterio, como quien ha pretendido, para decirlo con palabras de Paul Valéry, "encadenar un análisis a un éxtasis", persiguiendo aquel mismo objetivo agustiniano de "curar los ojos del corazón para que puedan ver a Dios"[18]. En efecto, esa expresión de San Agustín —"toda nuestra obra en esta vida consiste en curar los ojos del corazón para que puedan ver a Dios"— puede y debe aplicarse perfectamente, con todo rigor, a lo que Balthasar ha pretendido con la suya: la curación de los ojos del corazón para poder percibir lo bello, lo bueno, lo verdadero; la Revelación de Dios, en definitiva[19].

II. Su pensamiento: entre Przywara y Barth

Balthasar, como representante de la "Nouvelle théologie" (cuyo espíritu había asumido ya en Munich con Erich Przywara, y en

[17] Henri de Lubac, *op. cit.*, pp. 186-187.

[18] S. Agustín, *Sermo* 88,6 (PL 38, 542). Paul Valéry, *Eupalinos*, Paris, 1923.

[19] El texto agustiniano se encuentra recogido en la preciosa antología que publicó Balthasar bajo el título *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Benziger 1942, p. 351, nº 290. Y el cardenal Ratzinger tuvo el acierto de aplicarlo a la personalidad y a la obra balthasariana en la homilía que pronunció durante el funeral: cf. *Communio* 10 (1988) p. 351.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 8
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

Lyon-Fourvière con Henri de Lubac), y como los demás teólogos de su generación, no podía quedar al margen o desentenderse de lo que entonces era un empeño común de toda la teología católica del segundo cuarto de siglo, abocada a salir del "desierto" de la neoescolástica, empezando por resolver un problema fundamental de aquella antropología: el viejo contencioso del llamado "pensamiento en dos planos", esto es, el dualismo entre naturaleza y gracia, natural y sobrenatural, historia y revelación, Dios de los filósofos y Dios cristiano, razón y fe, creación y redención.

En este contexto inmediato de preocupaciones comunes a la nueva corriente teológica, pero partiendo desde perspectivas múltiples, de la Escritura, de los Padres de la Iglesia (sobre todo de éstos), de la filosofía contemporánea, con el influjo importante del movimiento personalista intersubjetivo (Buber, Rosenzweig, Ebner, Guardini), de las ciencias humanas, de los grandes santos y maestros espirituales, Balthasar iba a entrar también a dirimir ese viejo contencioso, con el interés no sólo de superar cualquier planteamiento dualista, sino sobre todo de hacer compatible la ordenación interior constitutiva del hombre a la gracia, como ser finalizado *a priori* en dirección a Dios, con el carácter gratuito, totalmente indebido, de esa gracia. Dicho de otro modo, para hacer ver el punto de unidad en el que convergen Dios y el hombre, así como, simultáneamente, la razón de su diferencia.

a) Desde la "analogia entis" de Przywara

Unidad y diferencia, semejanza y desemejanza, eran los términos con que la teología católica de aquel momento planteaba y pretendía resolver el problema dualista, el que hemos llamado "pensamiento en dos planos", y para el que se dieron dos tipos de respuesta, ortodoxas ambas: la primera, representada por la línea de Maréchal-Rahner, cuyos orígenes se encuentran en Blondel y Rousselot; y la segunda, representada por la línea de Przywara-Balthasar[20].

[20] Sobre estas dos líneas y su común ortodoxia dentro de sus diferencias, cf. L. MALEVEZ, "Présence de la théologie à Dieu et à l'homme", en *Nouvelle Revue Théologique*, 8 (1968), 785-799; M. KEHL-W. LÖSER, "Situation de la théologie systématique en Allemagne", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 113 (1981), 27-33.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 9
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

La respuesta de Maréchal-Rahner asumía críticamente el idealismo y situaba el punto de convergencia-divergencia de las realidades divina y humana en el "espíritu finito", en el "existencial sobrenatural", en una especie de inmanentismo trascendental[21].

La de Przywara-Balthasar, en cambio, consideraba sospechosa esa vía, por entender que hacía depender demasiado a Dios de las determinaciones de la subjetividad, y decidió encaminarse hacia una revisión y recuperación de la doctrina aristotélico-tomista de la "analogia entis", superando la tradicional concepción genérica del escotismo y del racionalismo neoescolástico en la que se había quedado anclada después de Trento. Esta iba a ser la postura y respuesta que ofrecería Przywara, y que asumió en seguida Balthasar, su preclaro alumno de Munich, para quienes la "analogia entis" hacía ver simultáneamente la unidad y la diferencia, la semejanza y la desemejanza, puesto que fundamentaba al mismo tiempo la positividad ontológica de lo finito, habida cuenta de su semejanza con Dios, y, a la vez, la de su desemejanza, la necesidad de sobrepasar lo finito abriéndolo al "Deus semper maior".

Lejos de identificar sin más el ser de Dios y el ser de la realidad natural, lo que terminaría anulando la soberanía absoluta de Dios, la "analogia entis" de Przywara, para decirlo con palabras del propio Balthasar, se presentaba totalmente "a favor del Dios cada vez mayor, que aparece por ello más incomprensible en todos los intentos de pensar teológicamente lo absoluto, y por eso es imprescindible pasar por su escuela para aprender la forma adecuada de tratar de Dios, de mano de su inagotable penetración y de sus formulaciones, nacidas de la máxima pasión religiosa"[22]. Una nueva formulación, pues, en la que la semejanza y la desemejanza no se encuentran de ningún modo en equilibrio, sino que ese punto inasequible de la "analogia entis" las mantiene en una tensión integradora y a la vez de permanente apertura, puesto que la desemejanza que guarda la criatura con el Creador es mucho mayor

[21] Sobre esto puede verse la obra del mismo KARL RAHNER, *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963, además del clarividente estudio que le dedica JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, "Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner", en el volumen colectivo *Antropologías del siglo XX*, 3.ª ed., Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 180-201.

[22] H. U. VON BALTHASAR, *Erich Przywara*, en HANS JÜRGEN SCHULTZ (ed.), *op. cit.*, pp. 440-441.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 10
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

que toda posible semejanza. Przywara hace aquí suya la fórmula con que el Concilio IV de Letrán rechazó la doctrina de Joaquín de Fiore: "Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda"[23]. En consecuencia, todo intento de identificación de Dios con el mundo, o cualquier simple inmanentismo optimista, resulta a la postre insuficiente, estrecho y reductor. Y esta irreductibilidad es, precisamente, la que en todo momento pretende Przywara poner a salvo y de relieve, consciente de que bajo esa irreductibilidad ha acontecido toda la Revelación de Dios y que así es como se puso de manifiesto en el acontecimiento supremo de la Cruz de Jesús: consustancial e idéntico al Padre, el Hijo es entregado al abandono, a la perdición del pecado y de la muerte; identificado de este modo con el hombre y con la suerte del mundo, con el distinto de sí mismo, el Dios crucificado se ha vuelto irreconocible en su esencia divina que, sin embargo, no ha perdido. He ahí, por tanto, los insondables abismos de Dios a través de la flagrante contradicción que suponeu la crucifixión y la resurrección de Jesús, y que, merced a ese punto inasequible de la "analogia entis", Przywara logra mantener en su irreductibilidad y en su carácter de absoluto[24].

Con todo, sin embargo, la postura filosófica de Przywara iría perdiendo después, poco a poco, en la segunda mitad de su obra, llevada a cabo penosamente a causa de la enfermedad, esa tensión integradora de antes, para desembocar al fin en una especie de "theologia-negativa-eminentiac-excessus". En palabras otra vez de Balthasar, que ya no comparte del todo esta segunda fase de su admirado maestro, "pasa ahora a primer plano el ritmo contradictorio del mundo, de cuyo oleaje, situado bajo el signo de la muerte, surge la vida divina eterna. Heráclito se convierte cada vez más en el fondo de la filosofía y de la Biblia. Invoca al Cusano para la *coincidentia oppositorum*, y a Böhme respecto al misterio de las trágicas bodas entre Dios y el mundo"[25]. Lo que quiere decir, en definitiva, que exaspera la contradicción y permite que toda identidad o autonomía del mundo sea devorada, situándose así en los umbrales de un nihilismo ontológico de carácter cuasi-místico.

[23] Cf. DS 806.

[24] Cf. Luis Aróstegui, "La Gloria de la Cruz en Erich Przywara", en *Revista de Espiritualidad*, 35 (1976), 275-300.

[25] H. U. von Balthasar, "Erich Przywara", en *op. cit.*, p. 442.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 11
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

b) Y la "analogia fidei" de Barth

Balthasar, como los demás autores de la llamada "teología nueva", pretendía no sólo resolver las antinomias dualistas de la neoescolática, sino ante todo responder a las grandes cuestiones que preocupaban entonces —las que han preocupado siempre— a la Iglesia, esto es, de qué forma debía transmitir al mundo el acontecimiento y la realidad de Jesucristo, qué rostro debía ofrecer su esperanza y qué interpretación dar de sí misma. Por eso, y para todo ello, siguiendo las huellas de su maestro de Munich, empezó asumiendo la "analogia entis" como punto de partida y forma de pensamiento con la que hacer ver no sólo la relación entre Creador y criatura, sino también las relaciones entre naturaleza y gracia, razón y fe, historia y revelación, etc. Compartía, además, con Henri de Lubac su nueva concepción de lo "sobrenatural", como elemento gratuito intimamente ligado a la naturaleza, y no como algo externo o por encima de ella. Y estaba abocado también a entenderse —siquiera a tender un puente de diálogo— con Karl Barth.

Como es bien sabido, en la obra de Barth hay también dos etapas distintas, al menos con matices o acentos bien distintos. Una primera, representada por su comentario de la epístola a los romanos, *Der Römerbrief*, de 1919, marcada por el signo de la distancia (rupturas con el subjetivismo, con el pietismo, con el historicismo, con el liberalismo), distancia entre Dios y el hombre, por aquello que Kierkegaard llamaba "la diferencia cualitativa infinita entre el tiempo y la eternidad", el Dios-totalmente-otro; y otra etapa posterior, la de su *Kirchliche Dogmatik* (= Dogmática eclesial), en diez gruesos volúmenes, a partir de 1933, y en la que, dentro de su peculiar estilo, aparece no obstante como un teólogo de diálogo[26].

Con el Barth de la primera etapa, que negaba rotundamente cualquier tipo de teología natural, y por ende toda forma de "analogia entis", considerada como "invención del Anticristo" (lo que según propia confesión le impedía convertirse a la fe de la Iglesia Católica), Balthasar tomó posiciones críticas en la obra que le de-

[26] Estudios monográficos sobre Karl Barth (1886-1968) hay muchos y muy sólidos. Son clásicos los de H. BOUILLARD, *Karl Barth*, 3 vols., Paris 1957 y C. CASALIS, *Portrait de Karl Barth*, Génève 1960. Una síntesis rápida y de muy fácil comprensión, cf. JEAN BOSC, *Karl Barth: Existencia y tradición*, en *Teólogos protestantes contemporáneos*, Salamanca 1968, pp. 43-69.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 12
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

dicó el año 1951[27]. Pero con el Barth de *Kirchliche Dogmatik* cambiaba el panorama. Es cierto que seguía oponiéndose a la "analogia entis", aunque no ya con la violencia de antes, o por lo menos ahora pedía que ésta fuera sustituida por otra expresión: la "analogia fidei". Con esta nueva fórmula quería significar que todo conocimiento de Dios por parte del hombre se funda en una previa revelación divina, independientemente del modo como ésta suceda, y que el hombre sólo puede adquirir conocimiento de tal revelación en una actitud de completo abandono, en el acto de fe, en el que se produce sin duda un verdadero conocimiento, pero merced a la inserción de la potencia creada en el evento de la revelación divina, y, por tanto, que la auto-revelación de Dios debe ser comprendida partiendo del punto en que ésta se expresa de modo inequívoco y en el que tiene su centro y su total plenitud, esto es, a partir de Jesucristo, en quien, *a posteriori,* la revelabilidad de Dios en la historia puede convertirse también en evento para el creyente.

Este nuevo planteamiento o desarrollo más matizado de la "analogia fidei", aun cuando siguiera rechazando la fórmula de la analogía del ser, presuponía ya en cierto modo, según la atinada observación de Balthasar, una suerte de "analogia entis", el reconocimiento y la admisión de una especie de analogía en el marco más amplio de la "analogia fidei", lo que contribuía de manera decisiva a que ambos autores —Barth y Balthasar— vieran prácticamente conciliadas sus respectivas posiciones, y a que el mismo pensamiento protestante se viera también redimido de su tendencia al nihilismo ontológico[28].

Así pues, resumiendo, el pensamiento de Balthasar arranca de la "analogia entis" del primer Przywara, profundizada después en diálogo con el segundo Barth, y haciendo de ella —la "analogia entis" convertida en "analogia fidei"— el fundamento filosófico único e irreductible de toda su obra[29]. Y desde aquí también, como ahora veremos, proyectará el esquema de su síntesis teológica.

[27] Cf. nota nº 14.

[28] *Ibid.*, pp. 177 ss.

[29] Sobre el concepto de "analogia entis" en el pensamiento de Balthasar, cf. G. SCHRUYER, "Die Analogia Entis in der Theologie Han Urs von Balthasar. Eine genetischhistorische Studie", en *Bijdragen,* 38 (1977), 249-281; B. COLOMBO, *Gli elementi filosofici del discorso di Hans Urs von Balthasar,* tesis doctoral inédita, Milano (Universitá Cattolica del Sacro Cuore), 1970, pp. 84-112; MANUEL UREÑA PASTOR, *Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana, op. cit.,* pp. 320-325.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 13
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

III. El proyecto de una síntesis teológica

En 1947 publicaba Balthasar su *Wahrheit der Welt* (= La esencia de la verdad), primero y único volumen de una obra que inicialmente había proyectado en dos —una reflexión desde el punto de vista fenomenológico sobre el ser y sus propiedades trascendentales, una ontología como propedéutica de la teología—, y en la que asentaba ya las bases o supuestos metafísicos para el tríptico teológico de después [30].

En esas densas páginas hacía ver cómo el ser excede o rebasa siempre nuestras posibilidades de aprehensión, mostrándose infinitamente mayor de lo que nosotros podemos aprehender con nuestros conceptos, puesto que el ser encierra todo un misterio que en su mostración se nos comunica y se nos ofrece como algo en permanente estado de abierto. Y en ese estado de radical apertura, nuestra percepción aprehende tres dimensiones: a) lo que se abre (el fundamento mismo del ser); b) lo que está abierto (el aparecer, la forma o imagen del ser); y c) el acto mismo de abrirse (el movimiento del fundamento mismo del ser hacia su estado de abierto o de apariencia) [31]. Es, pues, en esa relación dinámica entre su *fundamento* y su *aparecer* donde el ser nos revela sus propiedades fundamentales: por su estado de abierto, autoobjetivado en su forma, se nos revela como *verdad* [32]; por el fundamento de su autocomunicación, sin otra razón para comunicarse que la gratuidad, la comunicación de sí mismo, se nos revela como *bondad*, idéntico al bien, como sinónimo del amor, gratuito y gratificante, que se brinda siempre sin motivo [33]; y por el acto de mostrarse como algo no fundado, sino como fundándose en sí mismo, se nos revela como *belleza* [34].

[30] *Wahrheit*, vol. I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1947. Edición española: *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, 1955. En adelante citaremos por esta edición.

[31] *La esencia de la verdad*, pp. 141-252; 243.

[32] *Ibid.*, pp. 243-246.

[33] *Ibid.*, pp. 247-248. Balthasar se opone aquí a la teoría según la cual el fundamento de la bondad del ser estriba en la necesidad que de él se tiene. De ser así, el bien desaparecería una vez satisfecha la necesidad, más aún, el contenido del bien dependería de las exigencias del mundo y del hombre, con lo cual sería algo relativo y subordinado. Para evitar estas viciadas consecuencias hay que afirmar que el bien no se funda primordialmente en el ser que aspira a algo, sino en el mismo ser al que se tiende, conforme al axioma clásico que decía "bonum est principaliter in re".

[34] *Ibid.*, pp. 248 ss.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 14
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

El "pulchrum", tercero de los trascendentales, es el puro resplandor del "verum" y del "bonum", y, como tal, resume y sintetiza en sí todas las propiedades. De aquí que Balthasar, frente al orden habitual, proponga una nueva jerarquización de éstas, puesto que es el "pulchrum" el que primero llega a nuestra percepción y el que determina el "verum", y éste, a su vez, determina el "bonum". Con esta fenomenología del ser y de sus propiedades trascendentales, desarrollada en *La esencia de la verdad*, dejaba Balthasar elaborado el esquema y el horizonte constitutivo de su posterior síntesis teológica.

Desde este punto de vista fenomenológico-objetivo aborda Balthasar el ser más profundo de Dios, que se ofrece también en estado de abierto en la revelación judeo-cristiana, y que, en correspondencia con el orden ontológico, no se manifiesta primariamente como maestro ("verum"), ni como redentor ("bonum"), sino como fundándose en sí mismo, esto es, revestido de gloria y majestad ("pulchrum"), revelándose en el mundo por puro amor y haciendo posible, con la irradiación de su gloria, que el hombre advierta la presencia del amor divino. La revelación cristiana es así, antes que presencia de la verdad y de la bondad divinas, presencia de la belleza de Dios, pura "kalophanía", y por eso, precisamente, por ser "kalophanía", es también "agathophanía" y "alethophanía". Como resumía el propio Balthasar en su último libro, Dios primero "se muestra" (sich zeigt), mostrándose "se da" (sich gibt) y dándose "se dice" (sich sagt)[35].

Consecuentemente, siendo ésta la estructura interna de la automostración divina, la teología, cuyo objetivo consiste en el acercamiento del logos al misterio de Dios revelante y revelado, deberá atenerse a esa estructura interna, respetando el ser de la revelación y evidenciando en su sistema la gloria, la bondad y la verdad divinas, cuya revelación presupone también una estructura ontológica de la realidad. Y eso quiere decir, en definitiva, que para lograr una auténtica síntesis teológica habrá que tener en cuenta y desarrollar a la vez, íntimamente relacionadas, esas tres dimensiones: una *estética*, una *dramática* y una *lógica*. He aquí, pues, el sentido y la justificación de la gran trilogía balthasariana.

[35] *Epilog*, Einsiedeln-Trier, 1987, pp. 45-68. Cf. "Intento de resumir mi pensamiento", en *Communio*, 10 (1988), pp. 286-287.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 15
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

Se trata, por tanto, del *pulchrum, bonum, verum* en perspectiva teológica, en cuanto manifestación de Dios como tal y en cuanto percepción del hombre. Toda la trilogía, por consiguiente, está pensada a partir de las propiedades trascendentales del ser, con la convicción de que ellas afectan por entero al ser divino y al ser mundano.

IV. La gran trilogía

Antes de pasar directamente a la parte que dedica a la estética, veamos en conjunto una panorámica general de toda la trilogía, constituida toda ella como una teología fundamental.

1) La primera parte de la gran trilogía balthasariana está construida sobre el trascendental de la *belleza*, por ser éste el primero en manifestarse y determinante de los demás, y lleva por título *Herrlichkeit: Eine theologische AEsthetik* (= Gloria: Una estética teológica), obra publicada entre los años 1961-1969, con cuatro secciones de tratamiento que en la edición española van distribuidas en siete volúmenes[36]. La obra, como se advierte en el subtítulo, es una "estética teológica", una "Teo-phanía" que tiene por objeto la *belleza de Dios* revelándose al hombre y al mundo. Constituye, pues, una teoría de la percepción de la gloria de Dios manifestada en el acontecimiento de la Revelación, y ésta, de manera suprema y definitiva, en Jesucristo. Y es estética teológica porque la "aisthesis" (el acto de percepción) y el "aistheton" (lo percibido) se sitúan en el centro mismo del objeto de la teología.

En cuanto a su contenido, que expondremos con más detalle en el próximo capítulo, valgan aquí estas pinceladas como presentación general. El volumen primero, titulado *La percepción de la forma*, establece los parámetros y el método para una estética teológica, a sabiendas de que sólo una teología de esta índole puede aspirar a aprehender la esencia misma de la Revelación, en cuanto automanifestación del ser de Dios como fundamento último y trascendente de toda la realidad, puesto que tal revelación no acontece primariamente para corresponder a unas exigencias o demanda de salvación por parte del hombre y del mundo, sino de

[36] Cf. nota nº 2.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 16
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

manera gratuita, sin condiciones previas, sin nada más allá de un amor y libertad insondables que como libre y generosa autodonación muestran de modo fascinante la absoluta soberanía y la esplendente gloria de Dios. Los volúmenes segundo y tercero, titulados *Formas de estilo*, hacen ver en un recorrido de doce sistemas particulares cómo la mejor teología es la que se ha construido en clave estética, tanto en su vertiente estrictamente eclesiástica como en la otra vertiente laica. Los volúmenes cuarto y quinto, agrupados con el título de *Metafísica*, estudian esa permanente tensión hacia la gloria divina en la distintas tradiciones del pensamiento occidental, interpretando la belleza como el trascendental primario del ser y en clara referencia a Dios. Por último, los volúmenes sexto y séptimo, bajo el título de *Teología*, contemplan la manifestación absoluta de la gloria de Dios, primero en el Antiguo Testamento, y luego, de manera plena y definitiva, en el Nuevo Testamento, en Cristo.

2) La segunda parte de la trilogía está construida sobre el trascendental de la *bondad*, segunda dimensión del ser positivamente revelado, puesto que la estética se sitúa simplemente en el plano de la luz, de la inmanencia, de la visión, y aunque da cuenta de la revelación como "pulchrum", sin embargo no expresa la autocomunicación libre de Dios-Amor en favor de la criatura, el "bonum" de la acción divina que invita y apremia al hombre a entrar en la escena en la que se libra ese drama desencadenado por Dios. Este tratamiento es lo que da lugar a otra obra no menos grandiosa, titulada *Theodramatik* (=Teodramática), publicada entre los años 1973-1983, con otras cuatro secciones temáticas que constituyen una "Teo-praxis" y que tienen por objeto la *acción de Dios*, poniendo en juego su libertad creadora, mostrando su bondad y provocando con ellas la respuesta de colaboración o de rechazo por parte del hombre y del mundo [37].

En cuanto a su contenido, el primer volumen —*Prolegómenos*— empieza explicando el método general de la obra, examina luego las diversas tendencias o expresiones actuales del pensamiento teológico (historicismo, ortopraxis, momento dialógico, teología política, teología de la esperanza y del futuro, funcionalismo o estructuralismo, sociología y psicología de roles, el proble-

[37] Cf. nota n.º 4.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 17
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

ma de la libertad y del mal en el mundo), y termina elaborando un "instrumental dramático" a partir del teatro literario y de la vida misma. De aquí obtiene las imágenes y los conceptos necesarios para abordar después la transposición teológica. Los volúmenes segundo y tercero —*Las personas del drama*— analizan los roles de los personajes, Dios y el hombre, que intervienen en la representación y las leyes internas que ésta sigue, constituyendo ambos volúmenes, respectivamente, una antropología (*El hombre en Dios*) y una cristología (*El hombre en Cristo*). El volumen cuarto —*La Acción*— examina la participación humana, siempre deficiente, en el drama inaugurado por Dios en el gran teatro del mundo, con esa dialéctica constante entre apertura y resistencia por parte del hombre a formar parte de la escena. Y el volumen quinto —*El último acto*— está dedicado a la escatología y a la Trinidad: lo último no es la muerte, ni el paraíso o el infierno, sino Dios mismo.

3) Finalmente, con el otro trascendental, el de la *verdad*, construye la tercera y última parte de la trilogía, titulada *Theologik*, publicada entre los años 1983-1987, y constituida como una "lógica teológica" que tiene por objeto la *verdad de Dios*, esto es, el descubrimiento de la estructura de su ser, desde la que se comunica dándose, y el descubrimiento a su vez de la estructura del hombre, desde la que puede conocer a Dios y reconocerse a sí mismo[38]. Se trata, pues, de una reflexión metodológica *a posteriori* sobre lo realizado antes en la estética y en la teodramática, coronando así toda una "Summa" de teología fundamental, la más completa que se haya escrito nunca.

V. Gloria: una estética teológica

La estética teológica, al igual que las otras dos partes que completan su trilogía, se inscribe toda ella en el horizonte de lo que hoy debe ser una teología fundamental, cuyos planteamientos y objetivos responden a la pregunta de cómo es posible el reconocimiento de la revelación de Dios por parte del hombre moderno y cuál tiene que ser la realización exterior de esa revelación en el

[38] *Ibidem.*

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 18
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

mundo para que podamos asistir a ella todos los que estamos llamados a ser rigurosamente contemporáneos de Cristo.

a) La categoría de belleza

La gran novedad de Balthasar, lo que innegablemente debe reconocerse como mérito suyo, es haber recuperado la categoría de belleza, invirtiendo a partir de este trascendental las lecturas usuales de la realidad y la instalación del hombre en ella. Tras siglos de comprehensión ascética, crítica, política y técnica, Balthasar ha querido —y lo ha logrado, en lo que de él dependía— devolvernos unos ojos nuevos para percibir y contemplar la realidad de otra manera, como figura, *species* (espectáculo, hermosura). Antes de analizar las cosas y trascenderlas, antes de utilizarlas y transformarlas, hay que situarse ante ellas con admiración y descubrirlas en su gratuidad. Esa era ya para Platón la meta suprema del conocimiento. Descubrir la belleza de lo real, y en ella la llamada hacia otro orden de ser, era también el camino de la divinización para Plotino y San Agustín. Aprender a mirar y ver el mundo fue la genialidad mística de San Juan de la Cruz, de Goethe, y de poetas como Antonio Machado, por ejemplo. Y es que esa mirada, ese acercamiento gratuito al brillo de las cosas, es lo que nos permite, en definitiva, acceder al universo divino y acoger la revelación de Dios, no ya en una simple lectura causal, como hiciera desde Aristóteles la metafísica clásica, sino en su misma transparencia, como "luz que nos hace ver la luz", que dice el salmista (Sal 35,10), pues la luz de Dios, según la originaria intuición bíblica, alumbra toda la realidad haciéndola real y transparente.

La categoría de belleza (*Gloria*, en su acepción divina) traduce el término hebreo *Kabod* y el griego *Doksa*. Con ellos describe la Biblia lo que es la majestad de Dios dejándose sentir a los hombres con todo su peso de realidad, soberanía, señorío y sublimidad. El término hebreo *Kabod* describe esa realidad en el orden óntico, como peso, energía, ímpetu. El término griego *Doksa* acentúa más bien el aspecto mostrativo, refulgente, iluminador que el acto de presencialización de Dios lleva consigo, como majestad, riqueza, esplendor. El término latino *Gloria* ha recogido sobre todo este

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 19
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

segundo aspecto, y ése es también el sentido que predomina en el término homónimo castellano, aunque habría que remitirlo a su primigenio sentido: *Gloria* es, ante todo, la esencia misma de Dios manifestada al hombre y al mundo en todo su peso y fuerza, esplendor y luminosidad, sobrecogimiento y atracción. Y su misma Revelación es también todo eso: la integración del hombre y del mundo a la propia Gloria de Dios como luz y vida originarias, porque —citando otra vez la invocación del salmista— "en ti está la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz" (Sal 35,10).

La Gloria, por tanto, en su sentido primigenio, conlleva o implica un doble movimiento: mostración deslumbrante, y atracción fascinadora; realidad luminosa en el orden exterior, y alumbramiento interior del sujeto que queda atraído y connaturalizado para poder conocerla; esplendor exterior y luz interior. Santo Tomás utilizaba ya dos términos que se han hecho clásicos: *species* y *lumen*. La *species* es la realidad externa, la que se nos aparece en su figura o forma, y que, al estar atravesada por la luz —*lumen*— del ser, es "formosa" o hermosa, y a la vez "speciosa" o preciosa. En este sentido, pues, el acontecimiento de la revelación de Dios en la historia ha sido un alumbramiento-deslumbramiento de esa realidad fascinadora. Quienes presenciaron la manifestación divina en sus múltiples formas quedaron alumbrados, recreados, transformados. No necesitaban preguntarse por su verdad o su eficacia, pues aquello valía por sí mismo, sin necesidad de ser sometido a otro criterio ni subordinado a otra instancia ulterior. La belleza, la Gloria de la revelación divina, es un orden propio en sí mismo y por sí mismo. No se deduce ni se demuestra, se muestra, se impone sin argumentos, sin armas desarma, sin lazos sujeta, sin yugo subyuga. Es gracia que agracia, en el doble sentido de la hermosura y de la santidad. Epifanía y justificación, transparencia y traslado de y hacia un orden nuevo de existencia.

b) La belleza de la Revelación: La Gloria y la Cruz

Dios se ha manifestado, pues, y ante todo, como Belleza-Kabod-Doksa-Gloria. Y desde ahí se ha acreditado como bondad y verdad. La belleza tiene tal fuerza justamente porque no es poder,

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 20
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

imposición o exigencia, sino gracia, presencia gratuita y gratificante. Desde y por la gratuidad de la belleza mantienen la bondad su fuerza de atracción y la verdad su fuerza concluyente. Sin la belleza, el mundo se degrada y el ser humano se asfixia, sometidos ambos a leyes naturales, divinas o civiles, a merced de ideas y poderes alienantes. Sólo la belleza confiere permanente fuerza de atracción (bondad) y de seducción (verdad). Nadie se convierte porque algo sea históricamente cierto, matemáticamente verdadero o socialmente eficaz —todo eso son elaboraciones humanas que pertenecen al dominio de este mundo—, sino porque la belleza adviene en gratuidad absoluta, agraciándolo todo e induciendo a una adhesión gozosa. El acontecimiento de la Revelación ha sido percibido y vivenciado desde esa perspectiva. Y eso es lo que lo sigue manteniendo vivo y fecundo en la comunidad eclesial y en la palabra escrita de la Biblia, lo que le confiere permanente fuerza de atracción y seducción.

Ahora bien, la Gloria de Dios se ha manifestado plenamente en la historia no sólo como majestad esplendorosa, que desde fuera alumbra o deslumbra, sino como luz que se adentra en ella, que entra en la tierra humana haciéndola fecunda. La encarnación-muerte-resurrección del Hijo de Dios expresan el extremo del amor que se entrega y de la belleza que no se impone con violencia, sino que se deja vulnerar. En la Cruz de Cristo adquiere la Gloria su expresión suprema y su diferenciación respecto de todas las demás revelaciones y revoluciones: en ese acto de entrega hasta el límite, la Gloria divina se ha manifestado no como Poder, ni ha reaccionado como Absoluto, sino como Amor humilde y humillado, como Palabra silenciada, como Belleza ausente, "pues desfigurado no parecía hombre, sin figura, sin belleza, sin aspecto atrayente" (Is 52,14; 53,2-3). Y sin embargo —paradoja de las paradojas—, desde esa situación abyecta, en la solidaridad que padece las consecuencias últimas del pecado hasta la muerte, superándolas en su propio terreno y desde sus raíces por la resurrección, Cristo sacó a luz toda belleza, el amor se hizo digno de fe, la bondad se reveló más fuerte que el mal del pecado y de la muerte, la justicia alcanzó su máxima exigencia, y la verdad logró expresar su poder de convicción. De ese modo, la Gloria suprema de Dios se hizo absolutamente visible en la carne de su Hijo, como "gloria Dei et gloria hominis".

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 21
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

c) *La revelación de la belleza*

Después de estas premisas sobre el horizonte y los objetivos de lo que el autor pretende con su estética teológica, entremos ya sin más a ver el contenido de la obra siguiendo la trayectoria de cada uno de los siete volúmenes que la integran.

1. Análisis de la percepción.—La revelación de Dios es un acontecimiento tanto en la exterioridad histórica como en la interioridad personal, que se manifiesta a la vez en un orden objetivo y en un orden subjetivo. Eso es lo que analiza Balthasar en el primer volumen de la estética, *la percepción de la forma*[39], con una amplia introducción (pp. 19-118) y dos partes metodológicamente diferenciadas: "la evidencia subjetiva" (pp. 119-375) y "la evidencia objetiva" (pp. 377-608).

En el centenar de páginas introductorias, y antes de levantar acta de su programa, examina las causas y los causantes de por qué la belleza acabó siendo desterrada de la teología. Kierkegaard, por quien pese a todo y por otros muchos motivos Balthasar siente una profunda admiración, fue uno de los principales artífices de ese

[39] *Schau der Gestalt.* La palabra *Gestalt* ha sido traducida en castellano por "forma", sin embargo "figura" hubiera sido mucho más exacto. San Juan de la Cruz, con cuya cita de *Llama B* 3,14-15 se abre la primera página del libro, ayuda a comprender lo que es "figura" y "hermosura": *Cristo es la figura de la revelación.* He aquí uno de sus textos más expresivos: "Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis por estas palabras: *miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas* (1,31). El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas, como habemos dicho, mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural, lo cual fue cuando se hizo hombre, ensalzándole en hermosura de Dios, y, por consiguiente, a todas las criaturas en él, por haberse unido con la naturaleza de todas ellas en el hombre. Por lo cual dijo el mismo Hijo de Dios: *si ego exaltatus a terra fuero, omnia traham ad meipsum* (Jn 12,32). Esto es: *si yo fuere ensalzado de la tierra, levantaré a mí todas las cosas.* Y así, en este levantamiento de la encarnación de su Hijo y de la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad" (*Cántico B* 5,4). Conviene hacer notar que en el léxico sanjuanista el término "hermosura" aparece 192 veces, y 267 la palabra "gloria".

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 22
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

trágico exilio. Con su característico radicalismo, Kierkegaard planteó la disyuntiva —"lo uno o lo otro"— entre revelación y belleza, y con su famosa teoría de los tres estadios —estético, ético y religioso— introdujo una escisión en los trascendentales del ser y en las dimensiones del sujeto en detrimento de la belleza; así, escindidos, el estadio estético queda reducido a un mero estado de dispersión y frivolidad en que vive el sujeto antes de aceptar el reto de la decisión moral y mucho antes todavía de adentrarse en el estadio religioso de la revelación. No exculpa Balthasar la parte de responsabilidad que en ese destierro tiene también la teología católica, que por dejarse llevar de criterios pretendidamente "científicos" decidió confinar la belleza en la "espiritualidad" científica o en el esteticismo romántico. Pese a todo y contra todos, el autor se ha propuesto rescatarla y reconducirla al santuario materno: en el ámbito mismo de la revelación[40].

La "evidencia subjetiva" es la cualificación que Dios crea en el sujeto para que éste pueda reconocerle. Esta cualificación de los ojos de la inteligencia para ver y de los ojos del corazón para amar es lo que llamamos fe. Dos capítulos exponen toda la materia: la luz de la fe (vertiente previa como don divino) y la experiencia de la fe (vertiente resultante como exigencia y respuesta que afectan al hombre entero)[41]. Hay aquí dos análisis realmente admirables: uno sobre las experiencias arquetípicas, entre ellas la que Jesús tuvo de Dios a partir de su humanidad, y otro sobre los sentidos interiores o espirituales que dinamizan la conciencia profunda[42].

La "evidencia objetiva" es el cauce expresivo de mediaciones exteriores, hierofanías o figuras positivas de la revelación. En este apartado destacan dos capítulos centrales: el dedicado a Jesucristo como centro de la historia (figura por antonomasia de la revelación al coincidir en unidad de persona el significante y el significado, el mediador de la revelación y el contenido pleno de ella, puesto que su conciencia y libertad filial son el contenido mismo de la revelación)[43], y el que dedica a nuestras posibilidades de acceso o

[40] Este análisis lo había hecho ya sustancialmente en el artículo "Revelación y belleza", recogido en el primer volumen de sus *Ensayos Teológicos*, Madrid, 1964, pp. 127-166.

[41] Cf. pp. 121-197 y 199-375.

[42] Cf. pp. 269-322 y 323-375.

[43] Cf. 413-467.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 23
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

de relación inmediata con él como revelación suprema e irrepetible del misterio trinitario. Entre esas posibilidades de acceso y de relación con Jesucristo, como es de suponer, se subrayan la mediación de la Escritura y la mediación de la Iglesia, definidas ambas como corporeidad y transparencia necesarias[44].

Todo el contenido de este volumen gira en torno a lo que podríamos llamar *el fundamento último de la revelación de la fe*, un fundamento que en verdad sea último y que no remita a otra instancia más allá de sí mismo. Para el racionalismo moderno, la *ratio* humana, además de órgano receptor —y ya en ese sentido presupuesto para la fe— era sobre todo el horizonte y el criterio últimos de conocimiento; la fe no sólo debía ser conforme a la razón, sino que además tenía que fundamentarse y justificarse razonablemente ante ella; el fundamento de la fe ya no sería Dios, sino la razón; y así se llegó a postular "una religión dentro de los límites de la pura razón" (Kant). La alternativa, por tanto, es si el hombre puede darse una fundamentación última o si acepta y reconoce un fundamento último y absoluto que sólo puede ser Dios. Si hace esto es porque Dios se le ha manifestado con la belleza de su gloria, como luz de vida. En este sentido hablaban San Agustín y toda la tradición cristiana de la luz de la fe ("lumen fidei"), de la gracia de la fe que ilumina al hombre, reiterando la conocida expresión del salmista: "En ti está la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz" (Sal 35,10). Y en ese mismo sentido ha hablado también Rousselot de "los ojos de la fe" iluminados por la luz de la gracia, en cuanto que Dios mismo se revela en la fe como fundamento y contenido, como el que atrae, fascina y convence. Esto es lo que Balthasar llama *"evidencia subjetiva"*.

Ahora bien, si la certeza de la revelación y de la fe como certeza última no puede deducirse de una certeza superior, y si Dios, como fundamento último, sólo puede hacerse evidente por sí mismo, ¿cómo llega el hombre a conocer esa luz esclarecedora y manifiesta de la revelación? ¿cómo percibe de manera inmediata que Dios es el fundamento último de su fe? A ello responde Balthasar que no hay que imaginarse la luz y la gracia de la fe como algo que, independientemente de su contenido, penetre verticalmente desde arriba en el creyente y lo ilumine, sino que el

[44] Cf. pp. 469-536.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 24
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

contenido de la revelación y el objeto de la fe, concretamente Jesucristo, llevan consigo la luz y el Espíritu que pueden ser conocidos en la fe. La luz de la revelación y de la fe resplandecen en Jesucristo, y en su mediación por la Escritura y la Iglesia. Jesucristo, como centro y forma suprema de la revelación, se atestigua a sí mismo. Es lo que Balthasar llama *"evidencia objetiva"*, la forma misma de la revelación, resumiendo su tesis en la conocida fórmula "sólo el amor es digno de fe", pues así como el amor no se puede demostrar, sino sólo mostrar, porque no tiene otro fundamento fuera de sí mismo, y eso es lo que le hace creíble, así el amor de Dios manifestado en Jesucristo —cuya entera existencia sólo puede ser explicada en la fe dentro del horizonte último del amor (cf. Hech 10,38)—, ilumina, seduce, convence al hombre y le da una certeza peculiar.

El fundamento último de la fe, por tanto, es algo que supera todo conocimiento y a la vez ilumina todo conocimiento, le da altura y profundidad, amplitud y perspectiva: es la luz que brilla en el mundo ya desde el comienzo de la creación y que resplandeció definitivamente en Jesucristo, que es la manifestación misma del amor de Dios (cf. Jn 1,1-14), como "gloria Dei et gloria hominis". Con ello aparece a plena luz no sólo lo que el hombre tiene de definitivo e insuperable (cf. Jn 15,13), sino también lo definitivo e insuperable de Dios: su característica íntima como amor trinitario (cf. 1 Jn 4,16), detrás del cual no puede ocultarse ya ningún otro misterio fundamentalmente inexplorado (cf. 1 Cor 2,10-13)[45].

2. *Estilos teológicos.*—Los tomos segundo y tercero, que en la edición alemana formaban un único volumen, son la prueba de cómo a lo largo de la historia de la Iglesia ha habido unas determinadas sensibilidades y formas de hacer teología, precisamente las más creadoras y de mejor calidad, que han sabido reflejar y explicitar esa Gloria de Dios, no tanto exponiendo unas ideas o sistemas sobre ella, sino haciéndola presente, haciendo percibir su resplandor. Ireneo, Agustín, el Pseudo-Dionisio, Anselmo, Buenaventura, son algunos exponentes —"estilos eclesiásticos"— de tal teología. Junto a ellos encontramos otros nombres de estilo similar

[45] Una buena síntesis, de fácil comprensión, en WALTER KASPER, *La fe que excede todo conocimiento,* Santander, 1988, pp. 67-78.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 25
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

—"estilos laicales"—, acercándose progresivamente a nuestro tiempo: Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamman, Soloviev, Hopkins, Péguy. Unos y otros, en un muestreo de doce sistemas particulares, son la mejor prueba histórica que confirma y configura a su vez una especie de tipología en la que las relaciones entre belleza y revelación, además de ser variadísimas desde el punto de vista formal, consideradas en conjunto muestran en el fondo que no ha existido ni puede existir nunca una teología intrínsecamente grande e históricamente fecunda que no haya sido expresamente concebida y dada a luz bajo el signo de lo bello (*kalón*) y de la gracia (*járis*).

3. *En el ámbito de la metafísica.*—Balthasar no pretende hacer sólo obra de teología, o mejor dicho, porque pretende hacer teología completa, integral e integradora, en su aprecio por la cultura como mediación humana de la fe cristiana, no podía pasar por alto el eco que esa Gloria de Dios ha suscitado en la tradición metafísica. A ello dedica otros dos tomos, el cuarto y el quinto, siguiendo el curso de las tres grandes épocas o períodos —inicial, central y final— en que divide la historia del pensamiento, esto es, desde Homero, los trágicos griegos, Platón, Virgilio y Plotino, pasando por la Edad Media con su filosofía y su mística, la llamada "metafísica de los santos" y de los poetas cristianos, hasta llegar al pensamiento moderno en el que lentamente se va oscureciendo cada vez más el sentido y la experiencia de la Gloria.

a) Cubre el período inicial el pensamiento griego en sus tres formas o manifestaciones: mito, filosofía y religión, que, aun siendo distintas desde el punto de vista epistemológico, constituyen sin embargo una misma experiencia humana sobre la insuperable distancia entre Dios y el hombre, así como la trascendencia de éste dentro de la esfera divina, único "tópos" en que reside su salvación. Por eso, afirmaba Platón, el saber está referido necesariamente a la trascendencia. Una trascendencia un tanto ambigüa o ambivalente, puesto que no queda del todo claro si esa gloria manifestada en el mundo es un superlativo propio del mundo o constituye una verdadera revelación de Dios[46].

[46] Cf. *Metafísica. Edad Antigua,* Madrid, 1987, pp. 43-282. Cf. ILDEFONSO MURILLO, "Diálogo de Han Urs von Balthasar con la filosofía griega antigua en 'Gloria'", en *Communio,* 10 (1988), 355-364.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 26
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

b) El período central arranca de la Patrística, alcanza la alta Escolástica y, pasando por las grandes construcciones de los siglos XII y XIII, culmina en la obra de Tomás de Aquino. Es la época mayor del pensamiento cristiano, llamado a forjar del "kalón" griego un "ostensorio" de la Gloria, a convertir el "éros" platónico en vestido del "ágape" y a mostrar en la Cruz de Cristo, escándalo para judíos y locura para gentiles, el punto supremo del mundo en que la Gloria de Dios ha hecho gloriosa la tierra. A eso apuntan la convergencia entre naturaleza y gracia, entre filosofía y teología, subrayadas por Boecio; la majestad de Dios y el temor reverencial que muestran las especulaciones de Casiodoro, Benito y Gregorio Magno; la nueva visión del cosmos de Juan Escoto Eriúgena, que contempla el mundo como despliegue de Dios[47]. Pero es en Tomás de Aquino donde inmanencia y trascendencia alcanzan el equilibrio perfecto[48].

c) El período final del pensamiento metafísico europeo lo llena la época moderna, determinada por "el olvido del ser", en expresión de Gustav Siewerth, a quien tanto debe la exégesis balthasariana sobre la historia de la metafísica. La filosofía moderna se despliega en tres tiempos que constituyen tres noches de la teoría del ser: a) el nominalismo, que despoja a la creación de toda luz de Dios y la sumerge en la oscuridad[49]; b) la llamada "mediación antigua", que asume la antigüedad clásica como gran marco

[47] Cf. *Metafísica. Edad Antigua,* pp. 285-320. Asimismo, aportan elementos valiosos los Victorinos, que piensan sintéticamente e incluyen el mundo en un totalitarismo religioso o "sacralidad monista" (cf. pp. 321-326); la Escuela de Chartres, que sigue concibiendo a Dios como foco de irradiación y causa del orden del mundo (cf. pp. 326-334); y, en tercer lugar, Francisco de Asís, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Ulrico de Estrasburgo, en quienes se perciben intentos de elaboración de una estética trascendental muy cercana a la metafísica tomista (cf. pp. 334-351).

[48] *Ibid.,* pp. 353-368.

[49] *Metafísica. Edad Moderna,* Madrid, 1988, pp. 17 ss. Huyendo de una *forma mentis* que, vuelta totalmente al singular, se niega a reconocer al Ser, o lo interpreta como simple concepto (Ockham), o como pura neutralidad (Suárez), el ser busca asilo entre los santos, los místicos y todos los que habían conservado de algún modo la inocencia original suficiente para extasiarse ante él y ante su propiedad trascendental primaria, el "pulchrum". Aquí tiene lugar la teología cristiana de la "Gelassenheit", de Eckhart, los místicos y de la espiritualidad clásica, esto es, lo que Bremond llamaba "metafísica de los santos" (cf. pp. 53-134), y el capítulo de "locura y gloria" (cf. pp. 141-194).

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 27
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

cósmico-religioso y afirma la gloria del mundo, pero pierde el sentido de lo específicamente cristiano[50]; y c) la filosofía del espíritu, que empieza con Descartes y desemboca en la "autogloria" o exaltación dionisíaca de la vida, y que lleva en sí los gérmenes del nihilismo[51].

4. Teología bíblica.—Concluye la estética teológica con otros dos tomos de tema bíblico, dedicados respectivamente al Antiguo y al Nuevo Testamento, y con los que se llega al punto culminante al que tendía toda la obra: a la teología de la Gloria del Dios viviente, que ya "habló en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas, y que en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo, resplandor de su gloria e impronta de su ser" (Heb 1,1-3). Estos dos volúmenes son en cierta manera explicitación del primero, donde se iniciaba la estética teológica como "aisthesis", como percepción de la Gloria que se revela; y el autor había previsto también que fueran clave de bóveda o motor de arranque para una teología eclesial en perspectiva ecuménica, proyecto pensado para otro volumen más con el que quería cerrar esta primera parte de la trilogía, pero que al final decidió prescindir de él.

El volumen dedicado al Antiguo Testamento presenta en tres tiempos, siguiendo el proceso y los contextos históricos de la revelación, el término hebreo de "kabod", no tanto como desarrollo de una idea cuanto asistiendo al acontecimiento o irradiación de la Gloria de Dios en el mundo y a la experiencia de quienes fascinados por ella comienzan a existir de manera nueva. Igualmente, otros tres capítulos estructuran el volumen dedicado al Nuevo Testamento: a) "Verbum Caro factum est" (= El Verbo se hizo carne); b) "Vidimus gloriam eius" (= Hemos visto su gloria); y c) "In laudem gloriae" (= Para alabanza de su gloria); títulos tan significativos que compendian en sí mismos todo un tratamiento que tiene preferentemente como punto de partida y como meta la teología joánica.

* * *

[50] *Ibid.*, pp. 233-416, y que encuentra sus principales hitos en la filosofía renacentista, en Hölderlin, Goethe y Heidegger.

[51] *Ibid.*, pp. 417-560.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 28
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

Después de esta panorámica, tan rápida como seguramente deficiente, en la que hemos intentado exponer, a grandes rasgos, los objetivos y contenidos de la estética teológica de Balthasar, como síntesis de su pensamiento y de toda su obra, nos parece obligado concluir con una valoración personal, que resumimos en estas tres impresiones: originalidad, novedad y actualidad.

a) Originalidad. La primera impresión que produce esta estética teológica, como en general toda su teología, es la de ser una obra realmente original y con una enorme fuerza arrolladora, la fuerza propia y paradójica de quien ha recorrido todo el universo cultural de occidente sin moverse de su sitio, permaneciendo arraigado y concentrado siempre en el mismo centro vital, centro que no es otro sino el acontecimiento supremo de la revelación de Dios manifestado en Jesucristo. Esto es lo que hace de la teología balthasariana una especie de "danza inmóvil", de movimiento en espiral, por el que siempre está yendo y viniendo al mismo punto central, al corazón mismo del misterio. Quizá por eso se ha dicho que la composición de sus obras es "sinfónica más que didáctica", porque siempre parte y retorna al mismo argumento, reasumiendo siempre los mismos motivos en punto de fuga, como variaciones distintas de un mismo tema, desarrollando así la variedad caleidoscópica de *todo* el misterio cristiano. Y es que Balthasar no ha pretendido ofrecer o sistematizar sólo unas ideas, limitándose a un tratamiento de perspectivas parciales y de métodos excluyentes, sino que ha querido hacer una exposición de la totalidad de lo cristiano en esa medida en la cual y por la cual el cristianismo es revelación de Dios, esto es, dándose como plenitud de sí mismo en la historia para suscitar la plenitud del hombre y con ello conducir también la historia a su plenitud. "Todo en él —decía Henri de Lubac— lleva a la decisión, todo en él está preparado para desembocar inmediatamente en un encuentro personal con Dios"[52]. Esa es la fuerza y la genialidad de su estética teológica, en la que, como un auténtico creador, ha logrado realizar aquel deseo poético de Valery: "encadenar un análisis a un éxtasis"; y eso es lo que ha hecho de él un autor fecundo e inagotable, no tanto por la variedad de sus temas cuanto por la intensidad sustancial de lo que en él puede decirse incesantemente sin agotar su fondo.

[52] H. DE LUBAC, *Un testigo de Cristo en la Iglesia...*, p. 186.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 29
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

b) Novedad. No es menos llamativa, por su novedad en el actual panorama teológico, la otra impresión que produce esta obra de Balthasar: la de ser una auténtica "retractatio", integral e integradora, de toda la teología. Y es que, ante la parcialización pretendidamente científica en la que hasta hoy siguen los diversos tratados teológicos, a lo que habría que añadir el secular divorcio entre teología y espiritualidad —calificado como uno de los desastres "más alarmantes de la historia de la Iglesia"[53]—, Balthasar nos hace ver en esta obra su unidad estricta, en la que aparecen cohesionados todos los sectores de la teología, devolviendo a su integridad primera los fragmentos rotos. El mismo lo explicaba así: "En vista de ello yo he intentado construir una filosofía y una teología a partir de una analogía no ya de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino trascendentales). Y puesto que los trascendentales atraviesan todo el Ser, deben ser interiores los unos de los otros: lo que es verdaderamente verdadero es también verdaderamente bueno y bello. *Aparece* un ser, tiene una epifanía: es bello y nos maravilla. Al aparecer, *se da*, se entrega: es bueno. Y al entregarse *se dice*, se desvela a sí mismo: es verdadero (en sí, pero también al otro al que se revela). Y así se puede construir primero una *estética* teológica... Se puede continuar con una *dramática*... Y se puede terminar con una *lógica*... He aquí, pues, la articulación de mi trilogía"[54].

Esta sistematización o "retractatio" de toda la teología es algo nuevo, sin duda. Novedad, como ya hemos dicho, por el método integrador utilizado, rebasando el cauce estricto de las disciplinas teológicas al uso. Pero novedad también porque con ella ha logrado materializar el proyecto que no lograron llevar a cabo los otros teólogos de su generación ni posteriores a él. Rahner, por ejemplo, no hizo más que reunir la colección de sus artículos en los "Schriften zur Theologie", pero no llegó a elaborar una gran sistemática: su "Grundkurs", editado en español como "Curso fundamental sobre la fe", tiene más bien una finalidad divulgadora. Tampoco Congar, de

[53] Preocupación reiterada que formuló ya en su artículo clásico de 1954, "Teología y santidad", recogido después en el primer volumen de sus *Ensayos Teológicos, op. cit.*, p. 243, donde se halla la afortunada expresión sobre tal infortunio.

[54] Cf. "Intento de resumir mi pensamiento", en *Communio*, 10 (1988), pp. 286-287.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 30
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

Lubac o Schillebeeckx han llegado a tanto: sus grandes obras son monografías, por lo demás excelentes, sobre Cristo, la Iglesia, el Espíritu Santo, el laicado, la Revelación, etc. Sólo en el campo protestante ha habido un caso parecido al de Balthasar: el de Karl Barth con su "Dogmatik", si bien éste muy ceñido a la estructura tradicional de la teología luterana. Balthasar, en cambio, ha logrado hacer una sistematización de toda la teología con una estructura nueva y original, con un acopio y ordenación de materiales no sólo de extracción teológica, sino de todo el universo cultural de occidente, por lo que su obra se nos aparece como una nueva Suma Teológica que ofrece además una cosmovisión del pensamiento moderno.

c) Actualidad. Entre las clasificaciones simplistas al uso, extraídas casi siempre de lecturas de segunda mano y vertidas por los divulgadores de turno, a Balthasar se le ha etiquetado de conservador, de teólogo tradicional, trascendentalista cerrado, e incluso como contrapuesto a Rahner y al humanismo de otros teólogos más abiertos y progresistas. Sin entrar en ese tipo de polémicas estériles, podemos decir con toda firmeza y exactitud que no hay ni uno solo de los temas abordados por el Concilio que previamente Balthasar no hubiera tratado con rigor y profundidad. La comprobación nos llevaría muy lejos y exigiría mayor espacio que el de estas líneas conclusivas. De todos modos, y por si hay quien piensa lo contrario o duda de su vigencia, hágase la prueba que pedía Henri de Lubac: "cuando se quiera, con el tiempo, explotar ese nuevo tesoro del Concilio, se darán cuenta de que para semejante tarea no habrá ninguna obra que presente tantos recursos como la de Hans Urs von Balthasar"[55]. Aunque tal vez el mejor signo de su actualidad haya que verlo no tanto en la confrontación con los temas conciliares cuanto en la prospectiva de lo que sugiere para el quehacer de las nuevas generaciones, esto es, por las muchas inquietudes y posibilidades que suscita para fermento de una nueva conciencia y teología simbólica, para que el creyente cristiano se encuentre de nuevo con la realidad de los misterios como símbolos que apuntan más allá, a una realidad más honda, hacia el misterio trinitario como abismo y fondo del ser, de todo el ser, y que hablan a su realidad total con la belleza, la bondad y la verdad resplandecientes de la Gloria de Dios.

[55] H. DE LUBAC, *Un testigo de Cristo en la Iglesia...*, p. 184.

La estética teológica de Hans Urs von Balthasar, Revista de Espiritualidad. N.º 204. vol. 51. 1992, página 31
Descargado desde bcd.digicarmel.com, bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional